LA SOCIOLOGÍA DE PIERRE BOURDIEU

Gilberto Giménez
Instituto de Investigaciones
Sociales de la UNAM

La obra sociológica de Pierre Bourdieu se destaca como una de las más imaginativas y originales de la post-guerra, hasta el punto de que el autor comienza a ser considerado ya en vida como un clásico de las ciencias sociales. Así, una reciente encuesta ha demostrado que *Les Héritiers* (1964), *La Reproduction* (1970) y *La Distinction* (1979) figuran entre los libros más leídos y estudiados hasta hoy por los sociólogos e intelectuales europeos. Su obra más reciente, *La misère du monde* (1993), se convirtió - inesperadamente para un trabajo de investigación sociológica - en un best-seller. Últimamente su pensamiento sociológico ha logrado filtrarse también en el ámbito anglosajón a raíz de sus seminarios en universidades americanas (como el famoso de Chicago, en el invierno de 1987) y, sobre todo, de la traducción al inglés de sus obras más significativas. Finalmente, publicaciones como *Raisons pratiques* (1994), que recogen conferencias pronunciadas en diferentes partes del mundo - incluyendo Japón y Alemania - dan una idea de la resonancia internacional creciente del pensamiento de este autor.

El paradigma sociológico bourdieusiano es extraordinariamente polifacético y complejo, por lo que resulta punto menos que imposible exponerlo cabalmente dentro de los estrechos límites de un artículo. En lo que sigue nos proponemos introducirnos en él a partir de dos de sus categorías centrales - el del habitus y el del campo - , con la esperanza de que, justamente debido a su posición central, nos permitan aflorar por proyección o resonancia las principales categorías que estructuran esta teoría sociológica. Pero antes, y para mayor claridad, intentaremos situar la obra de Bourdieu en el vasto contexto de las teorías sociológicas contemporáneas.

1. LA PROBLEMÁTICA CONSTRUCTIVISTA EN SOCIOLOGÍA

Es muy significativo que el propio Bourdieu haya caracterizado su paradigma sociológico como “constructivismo estructuralista” (1987, 147), lo que equivale a autoclasificarse dentro de la corriente constructivista hacia donde convergen en nuestros días los trabajos de autores muy relevantes - por no decir los más relevantes - en el

campo de las ciencias sociales, como, entre otros, Norbert Elías, Anthony Giddens, Peter Berger, Thomas Luckman y Aaron Cicourel.

La problemática constructivista no constituye una nueva escuela ni una nueva corriente homogénea desde el punto de vista teórico o metodológico. Se trata más bien de una espacio de problemas y de cuestiones en torno a los cuales giran los trabajos de un número significativo de investigadores, pese a la diversidad de sus tradiciones y de sus itinerarios intelectuales (Corcuff, 1995: 17). Podemos identificar, sin embargo, una doble serie de convergencias tendenciales entre los autores catalogables bajo este rótulo.

Se trata, en primer término, de superar las parejas de conceptos dicotómicos ("paired concepts", dice Bourdieu citando a Richard Bendix y Benett Berger) que la sociología ha heredado de la vieja filosofía social, como las oposiciones entre idealismo y materialismo, entre sujeto y objeto, entre lo colectivo y lo individual. Bajo esta perspectiva podríamos decir que el constructivismo pretende superar a la vez el "sociologismo" de Emilio Durkheim, que valoriza lo colectivo a expensas de lo individual, y el "individualismo metodológico" que valoriza al individuo a expensas de lo colectivo y estructural.

En segundo lugar, y en términos más positivos, se trata de aprehender las realidades sociales como construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos, construcciones que tienden a substraerse a la voluntad clara y al control de estos mismos actores. De aquí, como subraya también Corcuff (1995: 17), la importancia de la historicidad para los constructivistas, al menos bajo tres aspectos: 1) el mundo social se construye a partir de lo ya construido en el pasado [1]; 2) las formas sociales del pasado son reproducidas, apropiadas, desplazadas y transformadas en las prácticas y las interacciones de la vida cotidiana de los actores; 3) este trabajo cotidiano sobre la herencia del pasado abre un campo de posibilidades en el futuro.

En relación con lo anterior, los constructivistas convergen en una tesis fundamental que los caracteriza más que cualquier otra: en este proceso histórico, las realidades sociales son a la vez objetivadas e interiorizadas. Es decir, por una parte remiten a mundos objetivados (reglas, instituciones...) exteriores a los agentes, que funcionan a la vez como condiciones limitantes y como puntos de apoyo para la acción; y por otra se inscriben en mundos subjetivos e interiorizados, constituidos principalmente por formas de sensibilidad, de percepción, de representación y de conocimiento. Se trata del doble movimiento, ya expresado otrora por Jean-Paul Sartre, de "interiorización de la

exterioridad" y "exteriorización de la interioridad". El lector habrá adivinado que éste es el espacio dinámico donde se sitúan tanto el habitus de Norbert Elías (concebido como "estructura interior de la personalidad"), como el habitus de Bourdieu (concebido a la vez como "esquema" y "disposición") , la "conciencia práctica" de Anthony Giddens y la "sociedad interiorizada" de Peter Berger y Thomas Luckman.

En cuanto a las divergencias, los constructivistas difieren, entre otras cosas, en el mayor o menor peso relativo atribuido a la estructura y/o a la acción; en la manera de concebir la relación entre conocimiento científico y conocimiento ordinario; en la concepción de la historicidad; en la mayor o menor consistencia imputada a la identidad de los actores sociales; y, en fin, en el papel otorgado a la reflexividad epistémica en la construcción del objeto sociológico.

2. LA TEORÍA DEL HABITUS SEGÚN BOURDIEU

La obra de Bourdieu constituye, como queda dicho, una variedad particular dentro de la corriente constructivista en las ciencias sociales, variedad bautizada por él mismo como "constructivismo estructuralista". El autor nos advierte que la referencia al estructuralismo adquiere aquí un sentido muy diferente al de la tradición saussuriana o levi-straussiana:

> "Por estructuralismo o estructuralista entiendo la afirmación de que existen - en el mundo social mismo, y no sólo en los sistemas simbólicos como el lenguaje, el mito, etc. - estructuras objetivas independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes y capaces de orientar o de restringir sus prácticas y sus representaciones" (Bourdieu, 1987a: 147).

En cuanto al constructivismo, Bourdieu lo entiende así:

> "Entiendo por constructivismo la afirmación de que existe una génesis social de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamo habitus, por una parte; y por otra de las estructuras sociales, particularmente de lo que llamo campos o grupos, así como también de lo que ordinariamente suelen llamarse clases sociales" (ibid.).

Lo que Bourdieu nos ofrece bajo el rótulo de "constructivismo estructuralista" es una economía general de las prácticas centrada en las nociones de capital, interés, inversión y estrategia, y una antropología global (en el sentido kantiano del término) que se propone aprehender la acción social en su integralidad, superando las dicotomías clásicas que minan por dentro a las ciencias sociales.

---

[1] En este punto se retoma el conocido texto de Marx en El 18 brumario de Luis Bonaparte: "Los hombres hacen su propia historia, pero no arbitrariamente y en condiciones elegidas por ellos

Quizás la mejor manera de adentrarse en este complejo paradigma sea partir del concepto mismo de habitus, que además de ser un concepto mediador ocupa un "lugar geométrico" dentro del sistema conceptual bourdieusiano, y ha sido construido precisamente para escapar del "círculo mágico" en que nos encierran las antinomias clásicas: determinismo / libertad; mecanicismo / finalismo; realismo / nominalismo; condicionamiento / creatividad; conciencia / inconsciencia; individuo / sociedad.

En la sociología de Bourdieu, el habitus constituye la respuesta esencial a una serie de cuestiones que tiene que plantearse toda teoría sociológica (Mary, 1992: 19 y ss.):

- ¿Cuál es el principio que rige la lógica de las prácticas sociales?

- ¿Qué es lo que explica la unidad, la regularidad y la homogeneidad de los grupos sociales?

- ¿Cómo se reproducen las formas de la existencia colectiva en las diversas formaciones sociales?

Bourdieu condensa su respuesta en el siguiente texto:

"El habitus como sistema de disposiciones en vista de la práctica, constituye el fundamento objetivo de conductas regulares y, por lo mismo, de la regularidad de las conductas. Y podemos prever las prácticas [...] precisamente porque el habitus es aquello que hace que los agentes dotados del mismo se comporten de cierta manera en ciertas circunstancias" (Bourdieu, 1987b: 40).

Por lo tanto, este concepto le permite a Bourdieu postular como principio generador de las prácticas una intencionalidad sin intención, una regularidad sin sumisión consciente a una regla, una racionalidad sin cálculo y una causalidad no mecanicista. Es decir, se trata de descartar, no sólo la explicación mecanicista por la determinación de estructuras inconscientes u objetivas, sino también el modelo consensual de la sumisión a reglas, normas y valores que se impondrían desde el exterior, o, a la inversa, el principio de agregación de decisiones individuales y racionales postulado por el individualismo metodológico.

2.1.- Filiación histórica del habitus

Bourdieu no presenta su concepto de habitus como un paradigma nuevo, sino como la explicitación de una idea que siempre estuvo presente en la tradición filosófica y sociológica, y en cuanto tal "predispuesta" a superar y a la vez conservar los paradigmas precedentes, incluyendo sus versiones contemporáneas. Más precisamente, el concepto aparece asociado a una tradición de pensamiento que puede calificarse como "dialéctica"

---

mismos, sino en condiciones directamente dadas y heredadas del pasado".

por su oposición a toda lógica excluyente del tipo "o bien esto, o bien aquello". Se trata de la "lógica diluida" de Bachelard, quien se negaba a inscribir los conceptos científicos en un solo punto de vista, apelando más bien a una "complementariedad de perspectivas" o a una "síntesis plural".

Por lo que toca a su filiación histórica, el habitus se remonta a la hexis de Aristóteles, entendida como una disposición moral generadora de actos. La escolástica retoma esta misma noción para aplicarla, a través de Santo Tomás, a las "virtudes" en el sentido de la teología moral católica. Hegel, a su vez, la reasume bajo el término de "Sittlichkeit", entendiendo por tal el conjunto de disposiciones permanentes constitutivas de la "moral realizada", esto es, de la moralidad objetiva. Más cerca de nosotros, es evidente que las nociones claves de la segunda filosofía de Wittgenstein - juego, regla, hábito, aprendizaje - constituyen un aporte masivo a la comprensión del juego social, y por lo mismo pueden ser comparadas fácilmente con los significados asociados por Bourdieu precisamente al concepto de habitus: sentido práctico, sentido del juego, etc. (Taylor, 1995: 554).

En cuanto al uso sociológico del término, éste comienza con Durkheim, quien insiste sobre su carácter general y duradero, por lo que le asigna un anclaje institucional: los colegios de los jesuitas y la universidad medioeval. En efecto, para Durkheim toda educación, en tanto que proceso de socialización, "consiste en un esfuerzo continuo por imponer al niño maneras de ver, de sentir y de actuar a las cuales no hubieran podido tener acceso espontáneamente" (Durkheim, 1969: 36-37). A partir de aquí era inevitable la asociación del habitus con el ethos weberiano, que en los análisis del "ethos protestante" y del "ethos burgués" aparece como un conjunto de creencias morales generadoras de prácticas. Así entendido, el ethos weberiano se distingue de la ética y de la doctrina moral definidas como sistema conceptual de normas, reglas y preceptos.

Dentro de la escuela francesa de sociología, M.Mauss recuperará la dimensión corporal de la hexis aristotélica, introduciendo una antropología de las "técnicas corporales" que no disocia las actitudes corporales de su valor simbólico ni de su función de distinción cultural. Las "técnicas corporales" conformarían, según la expresión de Mauss, una "idiosincracia social", es decir, un conjunto de disposiciones corporales marcadas por la educación recibida.

En fin, el precedente inmediato del habitus de Bourdieu se encuentra en la obra de E. Panofsky (1967), quien recupera de la escolástica la noción de "hábito mental" como

principio organizador de las formas de expresión y de las creaciones de la cultura escolástica (desde las catedrales góticas hasta las "Summas teológicas").

2.2.- El habitus como "disposición" y "esquema"

En sus primeras definiciones (elaboradas a partir del análisis de las prácticas rituales de la sociedad kabil), Bourdieu recurre a dos términos claves para definir el habitus: el de "disposición" y el de "esquema".

El primer término es una herencia de de la filosofía moral:

"El término disposición parece particularmente apropiado para expresar todo lo que recubre el concepto de habitus (definido como sistema de disposiciones): en efecto, expresa ante todo el resultado de una acción organizadora que reviste, por lo mismo, un sentido muy próximo al de términos como estructura; además designa una manera de ser, una propensión o una inclinación" (Bourdieu, 1972: 247, nota 28).

El término esquema, más recientemente asociado con la noción de "competencia" de la gramática generativa de Chomsky, tiene una connotación más cognotivista y deriva directamente del "esquema" o "sistema simbólico" de Lévi-Strauss. En efecto, desde sus primeras definiciones Bourdieu caracteriza al habitus como un "sistema de esquemas interiorizados que permiten engendrar todos los pensamientos, percepciones y acciones característicos de una cultura, y sólo a éstos" (in Panofky, 1967: 152).

Así entendido, el habitus tiene un carácter multidimensional: es a la vez eidos (sistema de esquemas lógicos o estructuras cognitivas), ethos (disposiciones morales), hexis (registro de posturas y gestos) y aisthesis (gusto, disposición estética). Esto quiere decir que el concepto engloba de modo indiferenciado tanto el plano cognoscitivo, como el axiológico y el práctico, con lo cual se está cuestionando las distinciones filosóficas intelectualistas entre categorías lógicas y valores éticos, por un lado, y entre cuerpo e intelecto por otro. O lo que es lo mismo: se está superando las distinciones de la psicología tradicional entre lo intelectual, lo afectivo y lo corporal.

En cuanto esquema, el habitus es sistemático (lo que explicaría la relativa concordancia entre nuestras diferentes prácticas) y transponible, es decir, puede transponerse de un ámbito de la práctica a otro, de un campo a otro (lo que nos permitiría presentir, en cierta manera, cómo va a actuar un agente en una situación determinada, después de haberlo visto actuar en situaciones previas).

Este es el momento de introducir una observación importante: el habitus concebido como "esquema" existe en estado práctico; por lo tanto se lo interioriza de modo implícito, pre-reflexivo y pre-teórico. Como dice el propio Bourdieu,

"el sistema de esquemas clasificatorios se opone a todo sistema de clasificación fundado en principios explícitos y explícitamente concertados, como las disposiciones constitutivas del gusto y del ethos, que son sus dimensiones, se oponen a la estética y a la ética" (Bourdieu, 1979b: 550).

Por lo tanto estamos ante una teoría del "sentido práctico" que no pasa necesariamente por la conciencia y el discurso, con lo cual se cuestiona las teorías que reducen la acción al punto de vista intelectual del observador externo, en detrimento del punto de vista práctico del agente que actúa. Aunque, por otra parte, no se excluye la posibilidad de que el habitus se explicite conscientemente en forma de "esquema metódico" por efecto de la educación formal y de la inculcación sistemática. Con otras palabras: no se puede ignorar el trabajo de codificación y de formalización que opera sobre el habitus y a partir del habitus.

¿Pero qué es un "esquema" en el sentido estructuralista del término? La respuesta es simple: "cualquiera sea el terreno al que se aplique, el esquema produce términos opuestos y jerarquizados, y al mismo tiempo la relación que los une" (Bourdieu, 1976: 39). Así concebido, el esquema se sujeta a las leyes de equivalencia, de sustitución y de inversión, como nos lo enseñara Lévi-Strauss. Hasta aquí Bourdieu permanece fiel al principio estructuralista de la oposición distintiva como generadora del sentido y del "valor" (en sentido semiológico, y no axiológico), y concibe la función simbólica como un "poder separador, distinción, diacrisis, discretio, que hace surgir unidades discretas de la continuidad insecable, y la diferencia de la indiferencia" (Bourdieu, 1979b: 558).

Nuestro autor, sin embargo, generaliza, amplía y distorsiona a su manera el esquematismo estructuralista introduciendo nuevos elementos como la jerarquización de las diferencias, el principio de contextualización situacional que decide el sentido y el valor de una posición distintiva, y la definición no sólo cognitiva sino también axiológica del "valor" saussuriano. Con otras palabras, la oposición distintiva funciona también como una jerarquía de legitimidad, y toda categorización es indisociablemente valorización y estigmatización, generadora de signos de distinción o de marcas infamantes.

2.3.- El habitus como disposición estratégica

Llegados a este punto podríamos preguntarnos si el concepto de habitus, inicialmente elaborado a partir de las prácticas rituales de una sociedad tradicional, puede aplicarse también a las prácticas simbólicas e ideológicas de las sociedades modernas caracterizadas por la diferenciación de campos y la división en clases sociales. Para

Bourdieu la respuesta no ofrece dudas: “el análisis practicado en *Sens pratique* vale también allende las sociedades sin escritura” (Bourdieu,1987b: 41). Dicho de otro modo: “la «mitología social» de las sociedades modernas y las diversas visiones del mundo que ella contiene se rigen por la misma lógica simbólica de las sociedades tradicionales [...]. En efecto, todos los análisis de *La distinction* tienden a demostrar la existencia, en el seno de las sociedades modernas, de un mismo “organon ético”, de una misma “matriz de lugares comunes” o de una misma “gramática generadora”, conjunto de esquemas que desempeñan una función integradora capaz de garantizar un minimum de conformismo lógico y moral” (Mary, 1992: 58).

Sin embargo, es innegable que las características propias de las sociedades modernas - que son sociedades individualistas, liberales y clasistas fundadas en la economía de mercado - han exigido sucesivas correcciones y readaptaciones del concepto de habitus, todas ellas orientadas a atenuar sus funciones reproductivas y a subrayar su apertura, su creatividad y su capacidad de improvisación:

“El habitus no es el destino, como se lo interpreta a veces. Siendo producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones que se confronta permanentemente con experiencias nuevas y, por lo mismo, es afectado también permanentemente por ellas. Es duradera, pero no inmutable” (Bourdieu, 1992: 109).

De ahora en adelante el habitus tenderá a ser cada vez más “una creatividad gobernada por reglas”, una competencia capaz de engendrar una infinidad de respuestas a partir de un número reducido de principios.

Una primera rectificación consistió en superponer al paradigma estructuralista inicial el paradigma de la estrategia (ligado al modelo del mercado), por el que el habitus se concebía también como “disposición estratégica”. Según el propio Bourdieu, la noción de estrategia le permitió romper con el punto de vista objetivista y con la idea de “estructura sin agente” que suponía el estructuralismo (Bourdieu, 1987a: 79). Al mismo tiempo le permitió flexibilizar la noción de habitus, confiriendo al agente autonomía, un espacio de juego y una apertura con alternativas.

El modelo estratégico le permitió, además, esbozar una especie de “economía del habitus” por la que la disposición adquirida podía ser pensada como un capital a ser invertido y un valor a ser colocado en un determinado “campo” que funcionara también como mercado de bienes simbólicos o materiales, todo ello en función de un interés no sólo y no siempre material y utilitario, sino también simbólico. “El capital cultural es un tener transmutado en ser, una propiedad hecha cuerpo, convertida en parte integrante de la «persona», un habitus” (Bourdieu, 1979a: 4).

En esta perspectiva el habitus se presenta como operador de cálculo inconsciente, como “sentido de inversión” (“sens de placement”) que anticipa los beneficios esperados y sensibiliza a las tensiones del mercado, todo ello en función del lugar que ocupa el agente en un determinado campo, es decir, en la estructura de distribución del capital específico correspondiente a dicho campo. Así, por ejemplo, el patrimonio cultural y lingüístico transmitido por la familia es incorporado en forma de habitus por el “heredero” mediante un trabajo acumulado que comporta un costo social. El valor de este costo se mide por el tiempo, el esfuerzo y el sacrificio empeñados en la adquisición y ampliación de dicho patrimonio, que generalmente coincide con el tiempo dedicado a la socialización. De este modo la familia no es sólo una empresa de acumulación de capital cultural, sino el primer mercado donde se rentabilizan las primeras “inversiones”, en el sentido de que es allí donde se fija su primer precio a través de las sanciones parentales (reconocimiento, valorización de la persona). Este nuevo paradigma del “valor de cambio” se prolonga en el seno del “mercado escolar” y del mercado de trabajo.

2.4.- El habitus como “sentido del juego”

Para evitar la connotación intencional y racionalista que ha adquirido la noción de estrategia en la tradición intelectualista de la filosofía occidental [2], Bourdieu introduce un nuevo correctivo a los paradigmas precedentes, aunque sin descartarlos ni desecharlos del todo: la metáfora del juego, que permite reinterpretar la “disposición estratégica” como “sentido de juego”.

En efecto, nada parece ilustrar mejor la estrategia sin cálculo y sin fines concientes del “sentido práctico” que el “sentido del juego”:

“La acción que guía el sentido del juego tiene todas las apariencias de la acción racional que diseñaría un observador imparcial dotado de toda la información útil y capaz de manejar tal información racionalmente. Y sin embargo no tiene por principio la razón. Basta pensar en la decisión espontánea del jugador de tenis que se sube a la red a contratiempo para comprender que no tiene nada en común con la construcción racional que, luego de analizar dicha decisión, elabora el entrenador para explicarla y para desprender de allí lecciones comunicables. De hecho, las condiciones del cálculo racional casi nunca vienen dadas en la práctica, sea por falta de tiempo, sea porque la información es limitada, etc. Y sin embargo, los agentes hacen «la única cosa que tenían que hacer» mucho más frecuentemente que si actuaran al azar...” (Bourdieu, 1987a: 21).

Con respecto a la metáfora del juego aplicada a la vida social cabe hacer las siguientes aclaraciones (Mary, 1992: 77):

a) En un primer sentido, el juego se refiere a una actividad sometida a reglas generalmente escritas y explícitas. Sin embargo, según Bourdieu el “juego social” no siempre comporta reglas explícitas. Las normas de legitimidad son reconocidas e interiorizadas por los agentes y pueden estar muy alejadas de las normas escritas.

b) En un segundo sentido, el juego remite al desarrollo mismo de una partida y a la manera de jugar. Hay juego porque las reglas abren un espacio de juego como sistema de alternativas a la vez limitado y abierto, regido por la “lógica inmanente” del juego en cuestión (piénsese, por ejemplo, en un juego de ajedrez). El conocimiento de esta “lógica inmanente” fundamenta el arte de jugar. Ahora bien, si nos situamos en esta perspectiva, el “sentido del juego” es una competencia (en el sentido de Chomsky) cercana a la noción de “habilidad”:

“Este sentido del juego, como lo decimos en francés, es lo que permite hacer infinidad de «jugadas» adaptadas a la infinidad de situaciones posibles que ninguna regla, por compleja que sea, podría prever” (Bourdieu, 1987a: 19).

Lo que aquí se afirma, bajo la metáfora del juego, es el poder de invención y de improvisación del habitus de cara al “espacio de los posibles”.

En un tercer sentido, el juego implica afrontar en cada jugada las probabilidades abiertas por la situación del juego en un momento determinado. Es decir, la “habilidad de jugar” se actualiza en las diferentes “situaciones de juego” que restringen el espacio de las alternativas posibles a las solas alternativas probables en el momento considerado. Es aquí donde, según Bourdieu, interviene la “disposición estratégica” propiamente dicha, es decir:

“el arte de estimar y de aprovechar las oportunidades, de ver en la configuración del presente de la situación el futuro «apresentado» (como dice Husserl para contraponerlo al futuro imaginario del proyecto), la aptitud para anticipar el porvenir mediante una especie de inducción práctica e incluso para apostar lo posible contra lo probable mediante un riesgo calculado” (Bourdieu, 1974: 11).

Por último, la condición esencial para acceder al juego social es el poder, dado que la capacidad de jugar es solidaria del juego (por ejemplo, de cartas) que se posee. Podríamos decir que existe una diferencia capital entre el habitus en sentido restringido y el “sentido del juego”: todo individuo y todo agente social están en cierto modo “condenados” al habitus; pero el “sentido del juego” está desigualmente distribuido y depende del capital que se posee. Pero el capital es poder, y por lo tanto el poder determina la esfera de lo posible.

[2] Así, por ejemplo, Jeffrey Alexander considera como un irremediable “oximoro” la idea de una estrategia que no sea consciente, racional e intencional. Ver más adelante nota 3.

"En cada momento el estado de las relaciones de fuerza entre los jugadores define la estructura del campo: se puede imaginar que cada jugador tiene ante sí pilas de fichas de diferentes colores, correspondientes a las diferentes especies de capital que detentan, de modo que su fuerza relativa en el juego, su posición en el espacio de juego y también sus estrategias de juego - lo que en francés se llama su «juego», las jugadas más o menos arriesgadas, más o menos prudentes, más o menos subversivas o conservadoras - dependen a la vez del volumen global de sus fichas y de la estructura de sus pilas de fichas, es decir, del volumen global y de la estructura de su capital..." (Bourdieu, 1992: 74-75).

2.5.- La génesis del habitus

Hasta ahora hemos centrado nuestra exposición sobre el contenido racional del concepto del habitus, relegando a segundo plano la problemática de su génesis, es decir, sus condiciones de producción y de reproducción.

En primera instancia, Bourdieu presenta la génesis del habitus como proceso de inculcación de un arbitrario cultural y como incorporación de determinadas condiciones de existencia; lo que parece sugerir dos modos distintos de generación del habitus: la inculcación y la incorporación.

La inculcación, tal como es analizada en *La Reproduction*, supone una acción pedagógica efectuada dentro de un espacio institucional (familiar o escolar) por agentes especializados, dotados de autoridad de delegación, que imponen normas arbitrarias valiéndose de técnicas disciplinarias. La incorporación, en cambio, remite a la idea de una interiorización por los sujetos de las regularidades inscritas en sus condiciones de existencia. Por lo tanto, diríase que a la "domesticación instituida" se opone una teoría del condicionamiento por estímulos asociados a las diversas situaciones encontradas en el curso de la experiencia.

Bourdieu tiende a privilegiar una u otra de estas perspectivas en sus exposiciones de este proceso genético. Pero insiste siempre sobre su reciprocidad. De hecho, toda institución ejerce su poder de inculcación a través de la mediación de condiciones de existencia específicas:

"La acción pedagógica de la familia y de la escuela [...] se ejerce por lo menos en igual medida a través de condiciones económicas y sociales que son la condición de su ejercicio, que a través de los contenidos que inculca" (Bourdieu, 1979b: 57).

Además, en la formación del habitus primario en el seno de la educación familiar, el efecto de inculcación actual de la educación parental integra también el de las condiciones precedentes de existencia que fueron incorporadas en el curso de la trayectoria de los padres, ya que "la pendiente de la trayectoria paternal contribuye a modelar la experiencia originaria de inserción dinámica en el universo social" (Bourdieu, 1979b: 124). Y a la inversa, la experiencia se adquiere en la confrontación con

condiciones de existencia ya informadas por un sistema de significaciones objetivadas e institucionalizadas. En efecto, los estímulos se presentan como sanciones positivas o negativas, porque el mundo de la experiencia ya está previamente estructurado a partir de un orden simbólico. Bourdieu coincide aquí con la noción husserliana de un mundo "pre-donado":

> "El mundo práctico que se constituye en la relación con el habitus como sistema de estructuras cognitivas y motivadoras es un mundo de fines ya realizados, de recetas o de senderos que deben seguirse y de objetos dotados de «carácter teleológico permanente», como diría Husserl, trátese de herramientas o de instituciones" (Bourdieu, 1980b: 90)

Lo que Bourdieu postula es, entonces, una articulación dialéctica entre inculcación e incorporación, entre lo institucional y la experiencia del mundo social.

Al referirse a la génesis del habitus, Bourdieu habla frecuentemente de "incorporación de las estructuras objetivas". ¿Pero qué son estas estructuras objetivas? En el sentido estructuralista del término, sería el sistema de variaciones diferenciales o de oposiciones distintivas aprehendidas mediante la construcción del modelo. En sentido sociológico-estadístico, en cambio, sería el sistema de regularidades y de probabilidades objetivas asociadas a una posición en el espacio social (Mary, 1992: 97). Si la "estructura objetiva" se entiende en este último sentido no podría ser incorporada subjetivamente, ya que estaría fuera del orden simbólico, es decir, sería un universo sin sentido constituido sólo por un conjunto de estímulos mecánicos. En efecto, el orden simbólico como universo de sentido implica siempre <u>un sistema de diferencias constituidas por unidades discretas</u>, mientras que las regularidades estadísticas obedecen a distribuciones continuas constituidas por variaciones infinitesimales. Por consiguiente, el orden objetivo de las condiciones de existencia sólo puede ser un orden simbólico "pre-donado", producto de las objetivaciones del habitus en una fase precedente. Por eso Bourdieu considera que las estructuras so0ciales de hoy no son más que las estructuras simbólicas de ayer producidas por la lucha de clases, que es también una lucha por las clasificaciones sociales.

La aparente circularidad de esta génesis del habitus (que parece producir las condiciones que lo producen) se rompe afirmando, como lo hace Bourdieu, una <u>relación dialéctica de determinación recíproca entre estructuras parcialmente homólogas</u>. Dicho de otro modo: la génesis del habitus está dominada por una dialéctica en espiral entre "condiciones objetivas" y "disposiciones". Debe excluirse, por lo tanto, el modelo mecanicista de engendramiento del habitus a partir de una situación definida sólo como conjunto de estímulos, porque las "estimulaciones" sólo podrían ejercer su poder de

solicitación a partir de un universo ya dado que las constituyan como significantes y pertinentes.

3. EL ESPACIO SOCIAL COMO ARTICULACIÓN DE CAMPOS

El concepto de campo es indisociable del de habitus (y del de capital). En efecto, según Bourdieu

> "el principio de la acción histórica, - la del artista, la del científico o la del gobernante, como también la del obrero o la del pequeño funcionario -, no radica en un sujeto que enfrentaría a la sociedad como a un objeto constituido en la exterioridad. Dicho principio no radica ni en la conciencia ni en las cosas, sino en la relación entre dos estados de lo social, es decir, la historia objetivada en las cosas bajo forma de instituciones, y la historia encarnada en los cuerpos bajo la forma del sistema de disposiciones duraderas que llamo habitus" (Bourdieu, 1982: 37-38).

Aquí se postula claramente una relación dialéctica entre habitus y campo, en el sentido de que el uno no puede funcionar sino en relación (recíproca) con el otro. Por consiguiente, es el encuentro entre habitus y campo, entre "historia hecha cuerpo" e "historia hecha cosa", lo que constituye el mecanismo principal de producción del mundo social. Bourdieu especifica de este modo el doble movimiento constructivista de interiorización de la exterioridad y de exteriorización de la interioridad. El habitus sería el resultado de la incorporación de las estructuras sociales mediante la "interiorización de la exterioridad", mientras que el campo sería el producto de la "exteriorización de la interioridad", es decir, materializaciones institucionales de un sistema de habitus efectuadas en una fase precedente del proceso histórico-social.

3.1.- El espacio social

Pero ¿qué es un campo? Para entenderlo quizás convenga partir del concepto de espacio social. Para Bourdieu el espacio social es un sistema de posiciones sociales que se definen las unas en relación con las otras (v.g., autoridad / súbdito; jefe / subordinado; patrón / empleado; hombre / mujer; rico / pobre; distinguido / popular; etc.). El "valor" de una posición se mide por la distancia social que la separa de otras posiciones inferiores o superiores, lo que equivale a decir que el espacio social es, en definitiva, un sistema de diferencias sociales jerarquizadas (¡"la distinción"!) en función de un sistema de legitimidades socialmente establecidas y reconocidas en un momento determinado. Y lo que se llama "orden social" no sería más que el sistema global de

espacios sociales constituido por conjuntos de posiciones, a la vez vinculadas y contrapuestas entre sí por las distancias que las separan.

En un espacio social dado, las prácticas de los agentes tienden a ajustarse espontáneamente - en circunstancias normales - a las distancias sociales establecidas entre posiciones. Es la dosis de conformismo requerido para el funcionamiento del sistema social. Lo que no excluye, sin embargo, que en períodos de crisis, por ejemplo, se transgredan o se redefinan las distancias sociales.

3.2.- El campo social

En las sociedades modernas caracterizadas por un alto grado de diferenciación y complejidad, el espacio social se torna multidimensional y se presenta como un conjunto de campos relativamente autónomos, aunque articulados entre sí: campo económico, campo político, campo religioso, campo intelectual, etc. Un campo, por lo tanto, es una esfera de la vida social que se ha ido autonomizando progresivamente a través de la historia en torno a cierto tipo de relaciones sociales, de intereses y de recursos propios, diferentes a los de otros campos.

Bourdieu recurre nuevamente a la metáfora del juego para dar una primera imagen intuitiva de lo que entiende por campo: éste sería un espacio de juego relativamente autónomo, con objetivos propios a ser logrados (enjeu), con jugadores compitiendo (a veces ferozmente) entre sí y empeñados en diferentes estrategias según su dotación de cartas y su capacidad de apuesta (capital), pero al mismo tiempo interesados en jugar porque “creen” en el juego y reconocen que “vale la pena jugar” (Bourdieu, 1992: 73). En cada momento, las relaciones de fuerza entre los jugadores definen la estructura del campo. Esto no es todo:

> “Los jugadores pueden jugar para aumentar o conservar su capital, sus fichas, es decir, en conformidad con las reglas tácitas del juego y con las necesidades de la reproducción del juego y de los intereses en juego; pero también pueden trabajar para transformar parcial o totalmente las reglas inmanentes del juego” (Bourdieu, 1992: 75).

En sentido riguroso, el campo se define - como todo espacio social - como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y en gran medida independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan (Bourdieu, 1992, 72). Así, el agente que ocupa la posición de empleado o de patrón, de sub-oficial o de oficial superior, de padre o de hijo, de dirigente deportivo o de simple practicante, puede muy bien desaparecer físicamente sin que la posición deje de existir, quedando ésta disponible para otro agente según el principio: ha muerto el rey, ¡viva el rey!

3.3.- Las tres especies de capital

La especificidad de cada campo viene dada, según Bourdieu, por el tipo de recursos (o la combinación particular de tipos de recursos) que se moviliza y tiene curso en su ámbito. A pesar de su aparente diversidad, estos recursos pueden reagruparse entre tres grandes categorías:

- Recursos de naturaleza económica (entre los que el dinero ocupa un lugar preeminente por su papel de equivalente universal).

- Recursos de naturaleza cultural (entre los cuales los diplomas escolares y universitarios han cobrado una importancia creciente).

- Recursos sociales consistentes en la capacidad de movilizar en provecho propio redes de relaciones sociales más o menos extensas, derivadas de la pertenencia a diferentes grupos o "clientelas".

Estos tres grandes tipos de recursos no sólo constituyen los "intereses en juego" dentro de determinados campos, sino también las condiciones para "entrar en juego" y hacer jugadas rentables dentro de un campo, de modo que se acrecienten los recursos inicialmente comprometidos. Lo que implica todo un trabajo de valorización de los recursos invertidos para obtener beneficios. Por esta razón se da el nombre de capital a los recursos puestos en juego en los diferentes campos: capital económico, capital cultural y capital social (la red de relaciones movilizables). (Bourdieu, 1979a: 3-6; 1980a: 2-3). Por la misma razón, el campo se considera también como un mercado donde tiene curso y se negocia un capital específico.

Bourdieu introduce una cuarta especie de capital: el capital simbólico. Éste consiste en ciertas propiedades impalpables, inefables y cuasi-carismáticas que parecen inherentes a la naturaleza misma del agente. Tales propiedades suelen llamarse, por ejemplo, autoridad, prestigio, reputación, crédito, fama, notoriedad, honorabilidad, talento, don, gusto, inteligencia, etc. Según Bourdieu, el capital simbólico así entendido "no es más que el capital económico o cultural en cuanto conocido y reconocido" (Bourdieu, 1987a: 160). En efecto, lejos de ser naturales o inherentes a la persona misma, tales propiedades sólo pueden existir en la medida en que sean reconocidas por los demás. Es decir, son formas de crédito otorgados a unos agentes por otros agentes.

Aunque claramente distintas, las diferentes especies de capital están estrechamente vinculadas entre sí, y bajo ciertas condiciones pueden transformarse unas en otras. Bourdieu habla incluso de cierta "tasa de convertibilidad" entre las diferentes

especies de capital. Así, el capital social puede transformarse en capital económico (se puede obtener un empleo bien remunerado gracias a la recomendación de un “padrino” influyente), del mismo modo que el capital cultural (v.g., los diplomas universitarios dan acceso a puestos bien remunerados de alta calificación).

Por más de que resulte difícil jerarquizar las especies antes enumeradas de capital, Bourdieu afirma que una de ellas posee un peso preponderante y decisivo, como lo atestigua toda la historia: el capital económico. En efecto, es frecuentemente la posesión de este capital lo que decide el éxito de las luchas en todos los campos. Esta tesis ha sido asimilada por algunos críticos a la “determinación en última instancia por la economía” del marxismo tradicional, y le ha valido a Bourdieu ser etiquetado como “neo-marxista”.

Por último, el capital acumulado de modo específico en un determinado campo se distribuye ordinariamente de modo desigual entre los agentes según la posición ocupada. En efecto, lo que se observa en la realidad es una estructura de distribución del capital específico más o menos dispersa o concentrada según la historia del campo considerado y, por lo mismo, según la evolución de las luchas por la apropiación del capital. A partir de aquí puede entenderse la relación entre capital y poder. La relación de fuerzas resultante de la desigual distribución del capital en cuestión es lo que define las posiciones dominantes y dominadas dentro de un campo y, por lo tanto, la capacidad de ejercer un poder y una influencia sobre otros. Con otras palabras: el hecho de disponer personalmente de bienes económicos y culturales es fuente de poder con respecto a los que los poseen en menor medida o simplemente carecen de ellos.

En resumen: Bourdieu hace explotar la noción vacía de sociedad para sustituirla por las de campo y espacio social. “Un campo no es simplemente una estructura muerta o un sistema de «lugares vacíos» como en el marxismo althusseriano, sino un espacio de juego que sólo existe en cuanto tal en la medida en que existan también jugadores que entren en él, que crean en las recompensas que ofrece y que las busquen activamente. De donde se sigue que una teoría adecuada del campo implica por necesidad una teoría de los agentes sociales” (Wacquant in Bourdieu, 1992: 26).

3.4.- Espacio social y génesis de las “clases”

Aunque relativamente autónomos, los campos funcionan siempre sobre el telón de fondo de la estructura de clases sociales que en cierto modo funciona como el “campo de los campos”. Más aún: la inscripción de los agentes en el campo de las clases sociales

sobredetermina siempre su inscripción en un campo particular, y es precisamente esto lo que explica la homología existente entre los diferentes campos. Esta homología significa que en todos los campos se vuelven a encontrar la misma oposición entre un polo dominante y una polo dominado, oposición que asume un carácter específico según el campo considerado.

Pero cualesquiera que sean las oposiciones, las clasificaciones y las jerarquías constitutivas de un campo determinado, éstas no se rigen sólo por la lógica interna de dicho campo, sino que mantienen también una relación más o menos estrecha con la lógica de las oposiciones en el campo de las clases sociales. Así, por ejemplo, es verdad que el campo del deporte se rige por su propia lógica interna. Pero esta autonomía no excluye que se reflejen en él ciertos efectos propios de la lógica de las clases sociales. Es así como las estadísticas nos demuestran que la probabilidad de que un obrero practique golf, yachting, squash o polo es infinitamente menor con respecto a la probabilidad de que practique más bien boxeo, football o ciclismo.

Debe notarse que, sobre todo en sus últimos escritos, Bourdieu se demarca cuidadosamente del marxismo en cuanto a la manera de concebir la estructura de clases sociales (Bourdieu, 1984: 3-17).

En primer lugar, éstas tendrían en primera instancia un sentido teórico - "classes sur le papier" - y no necesariamente real (v.g., un grupo efectivamente movilizado); lo que no excluye el hecho de que los agentes que se encuentren más próximos entre sí en el espacio social tengan mayores probabilidades de convertirse en un grupo real gracias a un trabajo de organización y de movilización (Bourdieu, 1994: 26-27).

En segundo lugar, el criterio de determinación de las clases en el espacio social sería multidimensional, en el sentido de que dependería del volumen total y de la estructura de distribución, no sólo del capital económico, sino también del capital cultural (Bourdieu, 1994: 20-22).

4. UNA SOCIOLOGÍA REFLEXIVA Y DIALÉCTICA

Para concluir, quisiéramos destacar dos características principales de la sociología de P.Bourdieu.

Se trata, en primer lugar, de una sociología reflexiva que pretende objetivar, en el mismo movimiento de su proyección hacia un objeto, sus condiciones de posibilidad, sus

límites y los presupuestos inconfesados - su “inconsciente” - ligados a la posición del investigador en el campo científico y en el social.

En efecto, por oposición al objetivismo positivista o neopositivista que pretende abordar su objeto desde una perspectiva olímpica y cuasi-trascendente (“desde lejos y desde arriba”), Bourdieu postula que la reflexividad, entendida como la necesidad de un retorno sobre el propio investigador y su universo de producción, constituye una dimensión obligada de la sociología.

“Creo que la sociología de la sociología es una dimensión fundamental de la epistemología de la sociología. Lejos de ser una especialidad entre otras, es la condición preliminar obligada de toda práctica rigurosa. A mi modo de ver, una de las principales fuentes de error en las ciencias sociales reside en una relación incontrolada con el objeto que conduce a proyectar esta relación no analizada en el objeto de análisis” (Bourdieu, 1992: 48).

Pero la “reflexividad epistémica” postulada por Bourdieu no tiene nada que ver con la reflexión del sujeto sobre sí mismo (en el sentido de la “Selbsbewustsein” de Hegel), sobre su experiencia vivida o sobre los obstáculos derivados de su sexo, de su clase social o de su pertenencia étnica. Bourdieu rechaza el “narcisismo” y la “confesión intimista” del investigador como procedimiento de reflexión epistemológica.

“La sociología de la sociología que defiendo no tiene nada que ver con el retorno intimista y complaciente sobre la persona privada del sociólogo, ni de la explicitación del Zeitgeist intelectual que inspira su trabajo, a la manera del análisis de Parsons que propone Gouldner en su *The Coming Crisis of Sociology*. Tampoco me reconozco en la «reflexividad» entendida como esa especie de observación del observador, hoy en boga entre ciertos antropólogos americanos (por ejemplo Marcus, Fisher, Geertz y Rosaldo), quienes, habiendo agotado en apariencia los atractivos del trabajo de campo, se han puesto a hablar de sí mismos antes que de su objeto de estudio” (Bourdieu, 1992: 52).

Para Bourdieu se trata de objetivar, en primer lugar, la posición que el propio analista ocupa en el campo académico y, por extensión, en el campo del poder. Tal habría sido, por ejemplo, uno de los propósitos de su *Homo Academicus* (1984) y, mucho antes, de la serie de trabajos sobre las prácticas matrimoniales en su propia aldea natal.

“*Homo Academicus* es el punto culminante, al menos en sentido biográfico, de una especie de «experimentación epistemológica» que he comenzado a desarrollar, de manera totalmente consciente, al comienzo de los años sesenta, cuando apliqué a un universo familiar los métodos de investigación que yo había utilizado antes para descubrir la lógica del parentesco en un universo extranjero, el de los campesinos argelinos. Tras esta investigación existía la intención de invertir la relación «natural» del observador con el universo que estudia, de tornar exótico lo familiar y familiar lo exótico; todo ello a fin de explicitar lo que, en ambos casos, suele admitirse como evidente (“taken for granted”), y de manifestar en la práctica la posibilidad de una objetivación sociológica completa del objeto y de la relación del sujeto a su objeto - que es lo que yo llamo objetivación participante” (Bourdieu, 1992: 48).

Se trata, en segundo lugar, de la necesidad de objetivar la distorsión teoricista o intelectualista "que consiste en olvidarse de inscribir en la teoría del mundo social que construimos el hecho de que la misma es producto de una mirada teórica, de un «ojo contemplativo» (theôrein)" (Bourdieu, 1992: 49). Se trata de la tentación típicamente intelectualista que tiende a concebir el mundo como un espectáculo, como un conjunto de significaciones que exigen ser interpretadas, y no como conjunto de problemas concretos que exigen soluciones prácticas. Según Bourdieu, este es el obstáculo epistemológico más peligroso, porque lleva a desconocer la especificidad de la lógica práctica, que no es reductible a la lógica teórica. En consecuencia, el analista debe evitar proyectar sobre su objeto de estudio su modo de relación con ese mismo objeto.

"Así como el antropólogo que construye una genealogía tiene una relación con el «parentesco» que nada tiene en común con la de un padre kabil que tiene que resolver un problema práctico y urgente - v.g. encontrar una esposa conveniente para su hijo -, también el sociólogo que estudia el sistema escolar hace un «uso» de la escuela que nada tiene que ver con el de un padre que busca una buena escuela para su hija" (Bourdieu, 1992: 50).

Se puede decir entonces, generalizando, que lo que debe controlarse es el inconsciente colectivo inscrito en las categorías del entendimiento científico. Lo que equivale a decir que, en último análisis, el sujeto de la reflexividad es el mismo campo de las ciencias sociales. Este campo tendría que institucionalizar la reflexividad en los mecanismos de formación, de diálogo y de evaluación crítica. Es decir, gracias al diálogo, al debate público y a la crítica mutua tendría que producirse la objetivación del sujeto objetivante, no sólo por este sujeto mismo, aisladamente considerado, sino por los demás ocupantes de todas las posiciones antagonistas o complementarias que constituyen el campo de las ciencias sociales.

La segunda característica de la teoría sociológica que estamos analizando es la lógica dialéctica que subyace a su modo de razonamiento. La comprensión de esta lógica es, a nuestro modo de ver, la clave para una lectura correcta de la obra de Bourdieu. Las "objeciones de la incomprensión", en palabras del propio Bourdieu, derivan precisamente del desconocimiento de esta lógica y de la pretensión de aplicarle la lógica analítica "que disocia para comprender" según el principio del "o bien esto, o bien aquello" [3].

---

[3] Nada mejor para ilustrar estas "objeciones de la incomprensión" que la crítica de C. Jeffrey Alexander (1995: 128-202). Este autor considera como un "oximoro" la expresión "estrategia inconsciente", demostrando un total desconocimiento del tipo de lógica que subyace a la misma. También considera como una "síntesis malograda" el paradigma de Bourdieu, como si éste se hubiera propuesto elaborar una síntesis teoricista de todos los paradigmas pasados y presentes a la manera de la "big theory" de Parsons. Por lo demás, el modo de razonamiento y la escritura de Alexander constituyen el mejor ejemplo de cierto tipo de estrategia polémica muy corriente en el

No se trata, por supuesto, de una dialéctica de inspiración hegeliana centrada en la contradicción y en la "aufhebung" de la misma, sino de una dialéctica como la esbozada por Bachelard en su *Filosofía del no*, que apunta no a la contradicción, sino a la complementariedad de perspectivas, incluyendo en su afán de síntesis plural incluso aquello mismo que pretende superar. Pero escuchemos al propio Bachelard:

"En resumen, a cualquier actitud filosófica general se puede oponer, como objeción, una noción particular cuyo perfil epistemológico revela un pluralismo filosófico. Por lo tanto, una sola filosofía es insuficiente para dar cuenta de un conocimiento preciso [...]. Dicho de otro modo: cada filosofía sólo pone de manifiesto una franja del espectro nocional, y es preciso agrupar todas las filosofías para obtener el espectro nocional completo de un conocimiento particular" (Bachelard, 1973: 49).

Bourdieu se propone generalizar este mismo principio, aplicándolo también a las teorías sociológicas. De aquí su obsesión por escapar del "círculo mágico" en el que nos encierran las antinomias (en el sentido kantiano del término): determinismo / libertad; mecanicismo / finalismo; nominalismo / realidad; condicionamiento / creatividad; conciencia / inconsciencia; individuo / sociedad.

Responde a esta perspectiva la siguiente declaración de principios constantemente reiterada:

"Para salir de uno u otro de estos círculos mágicos sin caer simplemente en otro diferente y sin condenarse a saltar indefinidamente de uno a otro, en resumen, para procurarse los medios que permitan integrar en un sistema coherente, sin ceder a la compilación escolar o a la amalgama ecléctica, los aportes de las teorías parciales y mutuamente exclusivas (aportes tan insuperables, en el estado actual, como las antinomias que los oponen), hay que pugnar por situarse en el lugar geométrico de las diferentes perspectivas, es decir, en el punto desde donde se puede percibir a la vez lo que puede y lo que no puede ser percibido a partir de cada uno de los puntos de vista" (Bourdieu, 1971:295) [4].

Esta posición explica por qué Bourdieu se niega a encerrar sus conceptos en una sola perspectiva, según la lógica analítica del "o bien esto, o bien aquello". Y por qué

---

campo intelectual, basada en la pretensión de "reducir" al adversario mediante clasificaciones arbitrarias, atribución generosa de diversos "ismos" e injurias eufeminizadas. En realidad Alexander está respondiendo a la acusación de "neo-funcionalista" formulada en su contra por Bourdieu y a la descalificación de la "teoría teoricista" de su maestro Parsons, descrita por Bourdieu como "melting pot conceptual obtenido mediante la compilación puramente teórica [...] de algunas grandes obras [...] reducidas a su dimensión «teórica» o, mejor, profesoral..." (Bourdieu, 1992, 196). Es decir, lo que está en juego es la defensa nacionalista de las ciencias sociales norteamericanas, representadas simbólicamente por la síntesis de Parsons, contra la intrusión amenazante de un paradigma francés "très amusant". Se trata una vez más de la lucha por el monopolio de la legitimidad científica en el campo de las ciencias sociales, espléndidamente ilustrada por el propio Bourdieu en su *Homo Academicus*.

[4] Así, refiriéndose a los tres clásicos de la sociología, dice Bourdieu en *La Reproduction* (1970: 18): "Basta con comparar las teorías clásicas de los fundamentos del poder, las de Marx, Durkheim y Weber, para percatarse de que las condiciones que hacen posible la constitución de cada una de ellas excluyen la posibilidad de la construcción de objeto que operan las demás".

juega, en la construcción de algunos de sus conceptos más centrales (como el de habitus, por ejemplo) con una pluralidad de paradigmas que se iluminan entre sí sucesiva o simultáneamente, sin excluirse del todo. Así, por ejemplo, la rectificación de un paradigma autoriza un deslizamiento hacia otro, pero conservando siempre, al menos en forma latente, el paradigma que se pretende rectificar o "superar". De este modo, el habitus podrá ser simultáneamente y sin contradicción "sentido práctico", "sentido común", "sentido de los límites". "sentido de la distinción", "sentido del juego", "sentido estratégico", "sentido de la inversión beneficiosa", "sentido de los negocios", etc.

También se puede aventurar que este modo de pensamiento dialéctico impone, en cierto modo, la necesidad del recurso frecuente a la metáfora. No es una casualidad el que las definiciones corrientes del habitus, por ejemplo, recurran ampliamente al lenguaje metafórico: metáforas del programa genético o informático y de la gramática generativa; imágenes del juego (de naipes, de tenis...) y, en fin, metáfora economicista del mercado.

Ahora comprendemos por qué este entrecruzamiento de metáforas y de paradigmas, esta relación especular entre imaginación simbólica y dialéctica científica, "evoca a Bachelard y a su afán por encontrar en el movimiento alternado de los conceptos y de las imágenes la respuesta a la exigencia de completud que es propia de todo pensamiento" (Mary, 1992: 107).

San Andrés Totoltepec, Junio de 1997.

OBRAS CITADAS

ALEXANDER, C.Jefrey, 1995, *Fin de Siècle, Social Theory*, London: Verso Editions.

BACHELARD, Gaston, 1973, *Philosophie du non*, París: PUF.

BOURDIEU, Pierre, 1964, *Les Héritiers*, París: Ed. de Minuit.

---------------- et Jean-Claude Passeron, 1970, *La Reproduction*, París: Ed. de Minuit.

---------------- , 1971, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, pp. 295-334

---------------- , 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève: Ed. Droz.

---------------- , 1974, "Avenir de classe et causalité du probable", *Revue Française de Sociologie*, vol. XV, pp. 3-42.

---------------- , 1976, "La production de l'Ideologie dominante", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 2-3, pp. 3-73, (en colaboración con L. Boltanski).

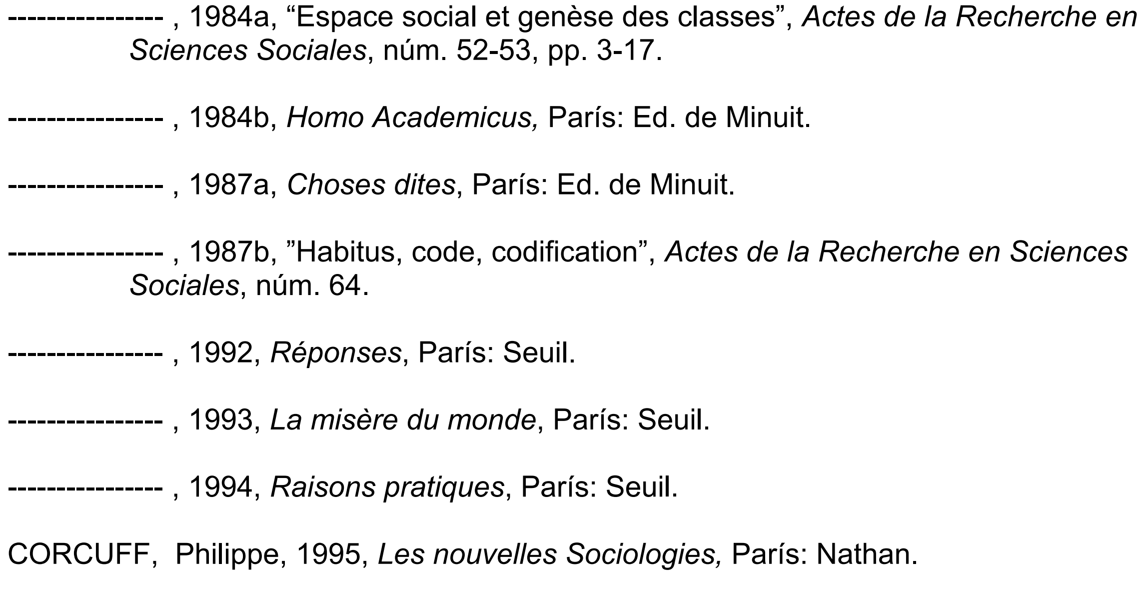
---------------- , 1979a, "Les trois états du capital culturel", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 30, pp. 3-6.

---------------- , 1979b, *La Distinction*, París: Ed. de Minuit.

---------------- , 1980a, "Le capital social", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 31, pp. 2-3, pp. 2-3.

---------------- , 1980b, *Le sens pratique*, París: Ed. de Minuit.

---------------- , 1982, *Leçon sur la leçon*, París: Ed. de Minuit.



---------------- , 1984a, “Espace social et genèse des classes”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 52-53, pp. 3-17.

---------------- , 1984b, *Homo Academicus,* París: Ed. de Minuit.

---------------- , 1987a, *Choses dites*, París: Ed. de Minuit.

---------------- , 1987b, ”Habitus, code, codification”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 64.

---------------- , 1992, *Réponses*, París: Seuil.

---------------- , 1993, *La misère du monde*, París: Seuil.

---------------- , 1994, *Raisons pratiques*, París: Seuil.

CORCUFF, Philippe, 1995, *Les nouvelles Sociologies,* París: Nathan.

DURKHEIM, Emile, 1969, *L’evolution pédagogique en France*, París: PUF.

MARY, Andrè, 1992, “Métaphores et paradigmes dans le bricolage de la notion d’habitus”, in: Cahiers de Lasa, *Lectures de Pierre Bourdieu*, Caen: Université de Caen, pp. 17-108.

PANOFSKY, E., 1967, *Architecture gothique et Pensé scolastique*, París: Ed. de Minuit.

TAYLOR, Charles, “Suivre une règle”, *Critique*, Tomo LI, núm. 579-580, pp. 554-572.

WACQUANT, Loïc J.D., 1992, *Présentation*, in: P. Bourdieu, *Réponses*, París: Seuil.